# La propuesta educativa de Isócrates:
## análisis del discurso *Contra los sofistas*

Analía V. Sapere
UBA - Conicet / analiasapere@gmail.com

Resumen

El presente trabajo[1] tiene como objetivo el análisis del discurso *Contra los sofistas* de Isócrates (436-338 a. C.), para dar cuenta de las representaciones del conjunto de los denominados "sofistas" en el texto, contrastándolas con un corpus de pasajes seleccionados de autores contemporáneos. Creemos que Isócrates apela a una imagen negativa de los sofistas estereotipada y ampliamente conocida por su público, con el fin de diferenciarse de ellos y, valiéndose de esa polémica, delinear su propio perfil de maestro de retórica.

***Palabras clave***

*Isócrates*
*sofistas*
*retórica*
*análisis del discurso*
*educación*

Abstract

This paper aims to analyse Isocrates' speech *Against the Sophists* in order to describe the characterization of the so called "sophists" in the text, in contrast with a wider corpus of contemporary authors. We believe that Isocrates uses a negative stereotyped image of the sophists, very familiar to his audience, to imply that he is not one of them and, by taking advantage of the controversy, to outline his own profile as an oratory teacher.

***Key words***

*Isocrates*
*sophists*
*rhetoric*
*Discourse analysis*
*education*

### Introducción y antecedentes

La Atenas de los siglos v y iv a. C. se vio profundamente influenciada por la actividad de los sofistas. Como expertos maestros de retórica y de oratoria, impartían sus enseñanzas a los ciudadanos libres, con el propósito de que se desenvolvieran eficazmente en la praxis política y judicial. Su preocupación central era dominar a la perfección las reglas del lenguaje, a fin de persuadir a sus adversarios con argumentos basados en lo verosímil, no en lo verdadero. Esa confianza extrema en el poder transformador de la palabra, de la mano de su aparente desinterés por los principios morales, los convirtió en blanco de duras críticas de parte de sus contemporáneos.

En el presente trabajo, nos interesa profundizar en una de esas críticas en particular, la del logógrafo y maestro de retórica Isócrates (Atenas, 436-338 a. C.)

1. Una primera versión de este trabajo fue presentada en las *I Jornadas de Introducción al Análisis del Discurso*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 20 de octubre de 2011.

en su discurso *Contra los sofistas*. Nos proponemos, en primer lugar, dar cuenta de la representación de los sofistas que se construye en el texto, cotejándola con la que brindan otros autores que se ocuparon del tema en tiempos de Isócrates: Platón, Jenofonte y Aristófanes.[2] Si bien todos expresan una opinión negativa, el texto que analizaremos aborda la cuestión desde una perspectiva particular: el discurso, de un marcado tono polémico, a la vez que denuesta las prácticas sofísticas con argumentos recurrentes en la literatura de la época (los sofistas son embusteros, corrompen a los jóvenes con sus malas artes, representan un gran daño para la educación), esboza la defensa del método de enseñanza isocrático. Esto nos lleva a nuestro segundo propósito: analizar los rasgos del *êthos* de Isócrates como hombre de letras comprometido con su tiempo, preocupado por el rumbo que ha tomado la educación de la polis, confrontativo y crítico de esos a los que presenta como sus rivales, y receptivo de la opinión de la masa de ciudadanos. Entendemos, pues, que Isócrates apela a una imagen de los sofistas ya conocida por sus receptores para distanciarse de ella y, valiéndose de esa polémica, delinear su propio perfil de orador, con el objetivo de exponer sus ideas acerca de la educación retórica, ideas que construye atendiendo a los intereses del ciudadano común, a quien debe convencer, en definitiva, de que son sus métodos —y no los sofísticos— los más solventes para la instrucción retórica.

2. Recurrimos a estos autores, por tratarse de figuras representativas; por otro lado, son pocos los testimonios conservados que resultan relevantes para este tema.

La crítica en general ha leído este discurso en busca de elementos biográficos o de alusiones que permitan desentrañar el método de enseñanza isocrático. Así lo hacen autores clásicos como Navarre, Jaeger y Marrou.[3] La crítica más moderna[4] actúa del mismo modo y toma el texto de Isócrates solamente como un testimonio para acceder a las características de la práctica oratoria de la Atenas clásica, es decir, como fuente incuestionable de reconstrucción histórica, dejando de lado interpretaciones de tipo literario, lingüístico o discursivo. Por nuestra parte, consideramos que es necesaria una perspectiva que se aparte de la idea arraigada de 'texto-fuente'; proponemos, en consecuencia, abordar el discurso desde la teoría de la enunciación, pues consideramos que este tipo de análisis nos permitirá enriquecer la lectura del texto, aportando conclusiones de interés incluso para los que investigan su inscripción en la historia del pensamiento griego. En este sentido, nos serán de ayuda los aportes fundamentales de Benveniste, Ducrot, Kerbrat-Orecchioni y Maingueneau.[5] A su vez, los planteos de Amossy nos servirán para reflexionar acerca del *êthos*,[6] tal como hemos adelantado. Los estudios acerca de la polifonía[7] también serán pertinentes en el cotejo de los diferentes textos del corpus arriba mencionado.

3. Navarre (1900), Jaeger (1933) y Marrou (1948).

4. Too (1992), Poulakos (1997), Poulakos-Depew (2004).

5. Benveniste (1958, 1970), Ducrot (1984), Kerbrat-Orecchioni (1986) y Maingueneau (2003, 2009).

6. Amossy (2008, 2010). Cf. también Maingueneau (2002).

7. Ducrot (1984), Authier-Revuz (1984), Moeschler-Reboul (1999), García Negroni-Tordesillas Colado (2001).

## La imagen de los sofistas: la construcción de un rival

En primer lugar, observamos que el dispositivo de enunciación del discurso de Isócrates gira alrededor de una primera persona-*yo* (que responderá a las características de Isócrates en tanto orador)[8] sin un destinatario propiamente dicho: no se hace mención a una segunda persona, ni por pronombres, vocativos, ni siquiera alusiones.[9] Esto no impide que le sean atribuidos valores, creencias, opiniones, dado que "las huellas de su presencia son muchas",[10] como veremos más adelante. La tercera persona o *no-persona,*[11] en cambio, tiene un lugar central: Isócrates instala de este modo su polémica con el grupo de los denominados "sofistas", al mencionarlos como un "ellos" por fuera de la situación de enunciación. Tampoco

8. El que se adjudica mayormente acciones de tipo racional y reflexivo. De los trece verbos que aparecen en primera persona, nueve tienen esta característica: οἶμαι, "pienso" (2.1; 8.5; 21.8; 22.3); ὁρῶ, "veo" (en tanto percepción sensorial e intelectual) (11.5); ἡγοῦμαι, "considero" (14.2; 21.5); ἐπείσθην, "estoy convencido" (22.3); ἐτιμησάμην, "valorar", "juzgar de valor" (11.1). Incluso se permite la ironía: θαυμάζω, "me maravillo" (12.1). Todo esto contribuirá a la construcción del *êthos*, y se opondrá a aquellos rasgos adjudicados a los sofistas, como veremos luego.

9. Lo que Amossy (2010: 128) llama *destinatario virtual*.

10. Filinich (1998: 42).

11. Benveniste (1958: 186).

les adjudicará nombres propios que los identifiquen, sino que se referirá a ellos de una manera general, apelando al pronombre de tercera persona οὗτοι, "estos", de un claro tono despectivo[12] (sus empleos más notorios se observan en los parágrafos 3 y 12) y perífrasis de trato aún más displicente. A continuación ofrecemos una lista de las formas en las que se menciona a los sofistas:

» los que intentan educar (οἱ παιδεύειν ἐπιχειροῦντες) (1).
» los que osan fanfarronear de manera excesivamente irreflexiva (οἱ τολμῶντες λίαν ἀπερισκέπτως ἀλαζονεύεσθαι) (1).
» los que pasan el tiempo en discusiones y pretenden buscar la verdad (τὸν μὲν τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων, οἳ προσποιοῦνται μὲν τὴν ἀλήθειαν ζητεῖν) (1).
» los que proclaman tener conocimiento (τοὺς τὴν ἐπιστήμην ἔχειν ἐπαγγελλομένους) (8).
» los que prometen enseñar discursos políticos (τοὺς πολιτικοὺς λόγους ὑπισχνουμένοις) (9).
» los que dicen cosas sin sentido (τοὺς φλυαροῦντας) (11).
» quienes aportan una técnica ya establecida como ejemplo de la actividad creativa (οἳ ποιητικοῦ πράγματος τεταγμένην τέχνην παραδείγμα φέροντες) (12).
» los que se sirven de tales ejemplos (οἱ χρώμενοι τοῖς τοιούτοις παραδείγμασιν) (14).
» los que prometen con facilidad (τοῖς ῥᾳδίως ὑπισχνουμένοις) (16).
» Los que, de entre los sofistas, han aparecido recientemente y hace poco que han caído en jactancias (οἱ μὲν οὖν ἄρτι τῶν σοφιστῶν ἀναφυόμενοι καὶ νεωστὶ προσπεπτωκότες ταῖς ἀλαζονείαις) (19).[13]

Es interesante advertir a lo largo de estas citas (y, en general, en las que utilizaremos en el trabajo) qué acciones se asocian con los sofistas. A grandes rasgos, pueden resumirse en verbos volitivos o conativos (ἐπιχειρέω, "intentar" en 1, 2 y 3; ἐθέλω, "querer", en 1; ἀξιόω, "estimar" en 4), verbos que sugieren en mayor o menor grado engaño (ποιεῖσθαι τὰς ὑποσχέσεις, "hacer promesas" en 1; ὑπισχνέομαι, "prometer" en 4, 9, 16, 19; ἀλαζονεύομαι, "jactarse" en 1; προσποιέω "aparentar", 2) e ignorancia (δεομένους "están faltos" en 7; κακῶς εἰδότες "no saben"[14] en 10). En caso de que se los presente como sujetos de verbos vinculados con la reflexión y la prudencia, estos estarán acompañados de una negación o puestos en duda por Isócrates.

Asimismo, los argumentos que presenta en contra de los sofistas son contundentes a la hora de armar una caracterización; podemos agruparlos en cinco puntos esenciales, lo que será útil luego para el análisis.

1. Son mentirosos y manipuladores, por lo que no se puede confiar en ellos: "no tienen *ningún interés en la verdad*" (9.2).[15]
2. Simulan saberlo todo, cuando en realidad son ignorantes: "estiman que se harán maestros de todos *como si* tuvieran inteligencia" (4.6).[16]
3. Prometen a sus discípulos que conseguirán fácilmente cosas imposibles, con tal de recibir de parte de ellos una mínima paga: "y al recibir a cambio una *módica suma de dinero*, prometen todo salvo la inmortalidad a quienes están con ellos" (μικροῦ δὲ κέρδους ὀρεγόμενοι μόνον οὐκ ἀθανάτους ὑπισχνοῦνται τοὺς συνόντας ποιήσειν) (4.9).
4. Desconfían de aquellos a quienes enseñan la justicia, con lo que Isócrates pone en duda la efectividad de sus enseñanzas: "*Desconfían* de esos de quienes deben cobrar y a quienes pretenden transmitir la justicia" (παρὰ μὲν ὧν δεῖ λαβεῖν αὐτούς, τούτοις μὲν ἀπιστοῦσιν, οἷς μέλλουσι τὴν δικαιοσύνην παραδώσειν) (5.1).

12. Cf. Liddell-Scott (1940: ***s. v.*** οὗτος).

13. Todas las traducciones son nuestras. Las ediciones utilizadas están consignadas en la lista bibliográfica del final.

14. Cf. Liddell-Scott (1940), s. v. κακῶς.

15. τῆς μὲν ἀληθείας οὐδὲν φροντίζουσιν. Su falta de fiabilidad se ejemplifica también en las vanas promesas, por ejemplo: "Si todos los que ***intentan*** educar ***quisieran*** decir la verdad y no ***hicieran promesas*** acerca de más cosas de las que están ***dispuestos a*** cumplir..." (1.1): εἰ πάντες ἤθελον οἱ παιδεύειν ἐπιχειροῦντες ἀληθῆ λέγειν, καὶ μὴ μείζους ποιεῖσθαι τὰς ὑποσχέσεις ὧν ἔμελλον ἐπιτελεῖν.

16. ὡς νοῦν ἔχοντες διδάσκαλοι τῶν ἄλλων ἀξιοῦσι γίγνεσθαι (4.6). Y en el mismo sentido: "conocer de antemano el porvenir no es propio de nuestra naturaleza" (τὰ μέλλοντα προγιγνώσκειν οὐ τῆς ἡμετέρας φύσεώς ἐστιν) (2) y "los que enseñan sabiduría y transmiten felicidad carecen ellos mismos de muchas cosas" (τοὺς τὴν σοφίαν διδάσκοντας καὶ τὴν εὐδαιμονίαν παραδιδόντας αὐτούς τε πολλῶν δεομένους) (7).

5. A la hora de enseñar, aplican técnicas fijas, sin tener en cuenta las condiciones naturales del alumno: "Aportan una *técnica fija* como ejemplo de una actividad creadora" (ποιητικοῦ πράγματος τεταγμένην τέχνην παράδειγμα φέροντες) (12.1).

## La dimensión polifónica de la crítica

Luego de este resumen de los cuestionamientos hacia los sofistas, resultará de gran utilidad hacer una comparación punto por punto con pasajes de autores contemporáneos que se hayan expresado al respecto, para lo que recurriremos, como dijimos, a citas de Platón, Jenofonte y Aristófanes. Advertiremos aquí grandes coincidencias, que pasamos a exponer.

Las críticas que englobamos bajo el punto *1)*, sobre las mentiras sofísticas, nos remiten, de inmediato, a la doctrina socrática de la verdad: a ésta sólo accede el filósofo, mientras que los sofistas se mueven en el plano de lo falso y de las apariencias. Así, por ejemplo, en *Sophista* 235a1, Platón los llama "imitadores de las cosas verdaderas" (μιμητὴς ὢν τῶν ὄντων), y su actividad está descripta como "una técnica que no produce imágenes reales, sino apariencias" (Τὴν δὴ φάντασμα ἀλλ' οὐκ εἰκόνα ἀπεργαζομένην τέχνην ἆρ' οὐ φανταστικὴν – *Sophista* 236c).[17] Asimismo, Jenofonte dice abiertamente en *Cynegeticus*, 13.8.1 que los sofistas "hablan para engañar" (οἱ σοφισταὶ δ' ἐπὶ τῷ ἐξαπατᾶν λέγουσι). Por su parte, Aristófanes, en *Nubes*, satiriza acerca de la manipulación de la verdad que llevan adelante los sofistas[18] (112 ss.): "Dicen que entre ellos están los dos discursos: el mejor y el peor; dicen que, de estos dos discursos, el peor vence, argumentando las cosas más injustas" (εἶναι παρ' αὐτοῖς φασὶν ἄμφω τὼ λόγω, / τὸν κρείττον', ὅστις ἐστί, καὶ τὸν ἥττονα. / τούτοιν τὸν ἕτερον τοῖν λόγοιν, τὸν ἥττονα, νικᾶν λέγοντά φασι τἀδικώτερα).[22] En vinculación con esto, los sofistas también son descriptos en los diálogos platónicos como jactanciosos de un saber que no poseen (los argumentos resumidos en *2)*, pues simulan ser versados en todas las ramas del conocimiento. En el *Hippias Minor* 368b1-5, el personaje de Sócrates expresa esta idea al dirigirse a Hipias en tono irónico: "Oh, Hipias, [...] eres el hombre *más sabio* en *todas las ciencias*, como lo prueba esa vez que te escuché en el ágora, junto a los banqueros, *ufanándote* al exponer tu envidiable y *gran sabiduría*" (ὦ Ἱππία, [...] *πάντως δὲ πλείστας τέχνας πάντων* [sc. ἐπιστημῶν] *σοφώτατος* εἶ ἀνθρώπων, ὡς ἐγώ ποτέ σου ἤκουον *μεγαλαυχουμένου*, *πολλὴν σοφίαν* καὶ ζηλωτὴν σαυτοῦ διεξιόντος ἐν ἀγορᾷ ἐπὶ ταῖς τραπέζαις).[19] Y como consecuencia de esto, Platón mira con malos ojos que los sofistas cobren por sus clases (lo expresado en el punto *3*), como refiere Sócrates, con intencionalidad crítica, acerca del sofista Pródico en el *Hippias Major* 282c5: "realizando exposiciones para los jóvenes, Pródico ganaba asombrosas sumas de dinero" (ἐπιδείξεις ποιούμενος [sc. Πρόδικος] καὶ τοῖς νέοις συνὼν *χρήματα ἔλαβεν* θαυμαστὰ ὅσα).[20] El mismo reproche está presente en *Nubes* (97-98); con el estilo exagerado de la comedia, señala Estrepsíades: "si alguien les da dinero, estos enseñan a ganar, hablando con justicia o con injusticia" (οὗτοι διδάσκουσ', ἀργύριον ἤν τις διδῷ, λέγοντα νικᾶν καὶ δίκαια κἄδικα).[21] Jenofonte también critica que los sofistas cobren honorarios. Dice en su *Cynegeticus* (13.8) que "los sofistas trabajan por su propio beneficio" (ἐπὶ τῷ ἑαυτῶν κέρδει) y que se dedican a "cazar" (θηρῶνται) hombres ricos (πλουσίους). En *Memorabilia* (1.6.13) tendrá una opinión mucho más dura al respecto, pues el personaje de Sócrates los compara allí con prostitutas (πόρνον): así como estas venden su belleza, los sofistas venden "sabiduría" (καὶ τὴν σοφίαν ὡσαύτως τοὺς μὲν ἀργυρίου τῷ βουλομένῳ πωλοῦντας σοφιστὰς [ὥσπερ πόρνους] ἀποκαλοῦσιν).[26]

17. No olvidemos el uso de las metáforas en Platón; para él, la imitación es negativa, así como las apariencias, pues dentro de su pensamiento, se oponen a la Verdad y a lo Real.

18. Recordemos que (al menos de acuerdo con la interpretación canónica de la comedia) Aristófanes se burla aquí de la figura de Sócrates, pues le adjudica las reprochables prácticas sofísticas, fundamentalmente, el hecho de ser capaz de transformar el peor discurso en el mejor y así engañar a los demás. Cf. Strauss (1966: 11 y ss.), Brun (1995: 14 y ss.), Will (1997: 433), Lizárraga (2007: 49), Wilson (2008: 24), entre otros.

19. Las mismas críticas a ese pretendido gran conocimiento de los sofistas pueden encontrarse en *Gorgias* 447c; 448a, *Protagoras* 315c, etc. Jenofonte, en un pasaje vecino al ya citado (*Cynegeticus*, 13. 8, 3-4), dirá que no hay ningún sofista sabio (οὐδὲ γὰρ σοφὸς αὐτῶν ἐγένετο οὐδεὶς οὐδ' ἔστιν).

20. Otros *loci* platónicos acerca del tema son: *Gorgias* 519c; *Meno* 89e, 91b, 95b, *Cratylus* 384b, *Protagoras* 348e, *Sophista* 231d.

21. Nótese el uso del mismo pronombre despectivo οὗτοι que vimos en Isócrates.

En cuanto a la desconfianza de los sofistas respecto de sus alumnos (punto *4*), encontramos una opinión similar en *Gorgias* 519c:[22] "Aunque afirman que son maestros de virtud, con frecuencia acusan a sus discípulos de obrar injustamente con ellos, por no pagarles sus remuneraciones" ([οἱ σοφισταί] φάσκοντες γὰρ ἀρετῆς διδάσκαλοι εἶναι πολλάκις κατηγοροῦσιν τῶν μαθητῶν ὡς ἀδικοῦσι σφᾶς [αὑτούς], τούς τε μισθοὺς ἀποστεροῦντες).[28] El argumento es similar al que encontramos en el discurso de Isócrates: ¿qué clase de virtud enseñan a sus alumnos, si luego desconfían de la honestidad de estos? Evidentemente, Isócrates se hace eco del planteo socrático-platónico de la dificultad de enseñar estas virtudes.

22. Lo mismo en *Gorgias* 460e.

Por último, las técnicas fijas a las que los sofistas someten a sus alumnos (punto *5*) aparecen en *Phaedrus* 269d:

> εἰ μέν σοι ὑπάρχει ***φύσει*** ῥητορικῷ εἶναι, ἔσῃ ῥήτωρ ἐλλόγιμος, προσλαβὼν ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην, ὅτου δ' ἂν ἐλλείπῃς τούτων, ταύτῃ ἀτελὴς ἔσῃ. ὅσον δὲ αὐτοῦ τέχνη, οὐχ ᾗ Λυσίας τε καὶ Θρασύμαχος πορεύεται δοκεῖ μοι φαίνεσθαι ἡ μέθοδος
>
> Si, por naturaleza, tienes condiciones para ser orador, serás orador famoso, si a aquellas añades conocimiento y dedicación. Si te falta alguna de estas dotes, en ellas serás imperfecto. En cuanto al arte oratoria, me parece que su método no se manifiesta por el camino que siguen Lisias y Trasímaco [ambos considerados sofistas por Platón].

Se entiende (dentro del contexto del diálogo), que Lisias y Trasímaco no respetan esa naturaleza del alumno, para fomentar, en cambio, el uso de técnicas mecánicas.[23]

23. Platón también alude a las técnicas mecánicas de la educación en ***Protagoras*** 326d y 325e-326a, y en ***Phaidrus*** 267a.

A partir del cotejo previo, nos inclinamos a pensar que Isócrates recurre a una imagen de *sofista* ya consolidada en su época,[24] con la intención de influenciar más fácilmente en sus destinatarios. De otro modo, no se entienden algunas contradicciones con su propio pensamiento sobre el tema, expresado en otros discursos de su autoría. En primer lugar, no se explica el énfasis que pone en criticar la mendacidad de los sofistas, pues la preocupación por el respeto a la verdad no está presente en estos términos en sus otras obras, mucho menos en aquellas dedicadas a la retórica. Como afirman Marrou, Papillon y Ramírez Vidal,[25] el interés de Isócrates como maestro de oratoria no está puesto en la verdad (como sí lo está el planteo filosófico socrático), sino en la Palabra (el *lógos*). Podemos mencionar algunos pasajes ilustrativos de sus obras. En *Ad Nicoclem* 1-10, por ejemplo, hace una extraordinaria defensa del poder del *lógos* que tiene muchos puntos en común con la de Gorgias en su *Helena*:[26] el *lógos* es la facultad humana por excelencia, que nos aparta de lo salvaje y es base de la vida en sociedad, capaz de grandes cosas. Hasta aquí no encontramos nada que llame la atención, más que, tal vez, la excesiva insistencia en el poder transformador de la palabra; pero hacia el final de esta defensa, Isócrates reconoce el valor de cualquier tipo de discurso, incluso los malos discursos. ¿Acaso no se sigue de este planteo que debemos aceptar también el discurso sofístico, a pesar de ser malo o mentiroso? En *Antidosis* 253-276, Isócrates retoma una idea similar y destaca la labor del *lógos* persuasivo. El pasaje es extenso y en ningún momento se hace alusión al valor de verdad con el que se debe regir el discurso. Por el contrario, Isócrates enfatiza la importancia de otorgar belleza a las palabras a la hora de convencer y hasta hace explícita la capacidad de contradicción que tiene el experto en retórica, sin una clara censura a dicha práctica engañosa (263). Por último, y más significativo para nuestro estudio, reconoce abiertamente que no cree en la existencia de una verdad,

24. No sabemos con certeza la fecha de composición de este discurso de Isócrates, por lo que no es posible afirmar si éste conocía los textos de Platón y Aristófanes. Creemos, no obstante, que, dada la proximidad de las fechas atribuidas a los autores y la similitud de los pensamientos expresados en los ejemplos vistos, Isócrates se basa en ideas divulgadas y de cierta aceptación en los círculos sociales de la época.

25. Marrou (1948: 98), Papillon (2004: 7) y Ramírez Vidal (2006: 170-2).

26. Marcos de Pinotti (2008: 44) menciona, de hecho, que el que se conoce tradicionalmente como "Encomio de Helena" no es otra cosa que un encomio del ***Lógos***. Lo mismo podemos afirmar de estos pasajes de Isócrates.

sino que es conveniente moverse en el terreno de la opinión (271).[27] ¿Cómo entender esta postura, comparada con lo que estuvimos analizando? Evidentemente, en un discurso en contra de los sofistas, manipuladores por excelencia del *lógos*, es conveniente evitar tales alusiones (que lo asemejarían mucho a estos) y recurrir, en cambio, a la crítica socrática, que debía ser lo suficientemente conocida y, por ende, muy eficaz dentro de este discurso de carácter polémico.[28]

Luego, las menciones al dinero que cobraban los sofistas también parecen un tópico de la época, pero en el texto de Isócrates adquieren una significación especial, en primer lugar, porque son reiteradas (siete oportunidades distintas en un discurso de tan solo veintidós parágrafos):

» No se avergüenzan de *pedir* por ello *tres o cuatro minas* (οὐκ αἰσχύνονται τρεῖς ἢ τέτταρας μνᾶς ὑπὲρ τούτων αἰτοῦντες.) (3.5).

» Si *vendieran* algún otro bien por una parte de su *valor*, ni ellos mismos negarían su insensatez; en cambio, *valuando* en tan poco toda la virtud y felicidad [...]. Y dicen que para nada necesitan el *dinero*, llamando a la *riqueza platita* y 'orito', pero por una *pequeña ganancia* prometen que obtendrán todo, menos la inmortalidad... (εἰ μέν τι τῶν ἄλλων κτημάτων πολλοστοῦ μέρους *τῆς ἀξίας ἐπώλουν*, οὐκ ἂν ἠμφεσβήτησαν ὡς εὖ φρονοῦντες τυγχάνουσι, σύμπασαν δὲ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὕτως ὀλίγου *τιμῶντες* [...]. καὶ λέγουσι μὲν ὡς οὐδὲν δέονται *χρημάτων*, *ἀργυρίδιον* καὶ *χρυσίδιον* τὸν *πλοῦτον* ἀποκαλοῦντες, *μικροῦ δὲ κέρδους* ὀρεγόμενοι μόνον οὐκ ἀθανάτους ὑπισχνοῦνται...) (4).

» desconfían de esos de quienes tienen que *cobrar* y a quienes pretenden transmitirles el sentido de justicia, y además *confían a terceros*, de quienes nunca han sido maestros, la paga de sus discípulos; y deciden bien sobre su integridad, pero hacen lo contrario de lo que anuncian. Pues conviene que los maestros de otras disciplinas cualesquiera examinen con cuidado la diferencia que se les debe, porque nada impide que los que se han hecho expertos en algo no sean cumplidores de sus *obligaciones contractuales*. (παρὰ μὲν ὧν δεῖ *λαβεῖν* αὐτούς, τούτοις μὲν ἀπιστοῦσιν, οἷς μέλλουσι τὴν δικαιοσύνην παραδώσειν, ὧν δ᾽ οὐδεπώποτε διδάσκαλοι γεγόνασι, παρὰ τούτοις τὰ παρὰ τῶν μαθητῶν *μεσεγγυοῦνται*, πρὸς μὲν τὴν ἀσφάλειαν εὖ βουλευόμενοι, τῷ δ᾽ ἐπαγγέλματι τἀναντία πράττοντες. τοὺς μὲν γὰρ ἄλλο τι παιδεύοντας προσήκει διακριβοῦσθαι περὶ τῶν διαφερόντων, οὐδὲν γὰρ κωλύει τοὺς περὶ ἕτερα δεινοὺς γενομένους μὴ χρηστοὺς εἶναι περὶ τὰ *συμβόλαια*) (5-6).[29]

» En efecto, algunos de los ciudadanos comunes [...] se dan cuenta de que [...] exigen una *cantidad pequeña* a sus discípulos (οὖν τῶν ἰδιωτῶν τινες, [..] κατίδωσι [...] τοὺς μαθητὰς *μικρὸν* πραττομένους) (7).

» Piensan que el arte es atraer a la mayoría por la *pequeñez de sus salarios* y [...] el *recibir* de ellos lo que puedan ( ἡγοῦνται δὲ τοῦτ᾽ εἶναι τὴν τέχνην, ἣν ὡς πλείστους τῇ μικρότητι τῶν μισθῶν καὶ [...] λαβεῖν τι παρ᾽ αὐτῶν δυνηθῶσιν) (9).

» Yo *juzgaría de más valor* que muchas *riquezas* que la filosofía pudiera tanto como estos dicen. (ἐγὼ δὲ πρὸ πολλῶν μὲν ἂν *χρημάτων ἐτιμησάμην* τηλικοῦτον δύνασθαι τὴν φιλοσοφίαν, ὅσον οὗτοι λέγουσιν) (11).[30]

» De modo tal que sería mucho más justo que los que se valen de tales ejemplos *pagaran dinero* en lugar de *recibirlo*, porque intentan educar a los demás pero son ellos mismos los que necesitan educarse con mucho cuidado (ὥσθ᾽ οἱ χρώμενοι τοῖς τοιούτοις παραδείγμασι πολὺ ἂν δικαιότερον *ἀποτίνοιεν* ἢ *λαμβάνοιεν ἀργύριον*, ὅτι πολλῆς ἐπιμελείας αὐτοὶ δεόμενοι παιδεύειν τοὺς ἄλλους ἐπιχειροῦσιν) (13)˙

Son demasiadas menciones como para considerarlas inocentes, por lo que deberíamos preguntarnos la razón de semejante insistencia en el tema. Podemos esbozar una respuesta recurriendo a testimonios biográficos, que nos informan que Isócrates tenía a su cargo una escuela de retórica en Atenas, en la que cobraba un arancel de mil dracmas.[31] Es lícito pensar que los sofistas, al pedir sumas de dine-

27. En su discurso *Helenae Encomium* sí habla de la importancia de la verdad en los discursos, pero parece tratarse de una crítica hacia Gorgias, al modo de las críticas hacia los sofistas en este discurso, y no de una descripción de lo que él considera importante en su propio método.

28. De hecho, tanto en ***Antidosis*** como en ***Ad Nicoclem***, Isócrates también se opone a la escuela socrática, por lo que resulta curioso que en este discurso tenga ideas tan afines.

29. En esta cita es interesante la aparición de términos técnicos vinculados con la ley de préstamos, como μεσεγγυοῦνται, "depositar dinero en manos de un tercero") y συμβόλαια ("contrato", específicamente, "obligación contraída a partir de un préstamo).

30. En este caso, se trata de una expresión metafórica sin referencia a las clases pagas de los sofistas, pero que refleja de todas formas la preocupación monetaria de Isócrates.

31. Plutarco, ***Vida de Isócrates*** 837e; ***Vida anónima de Isócrates*** 40-41. Isócrates habla de esta escuela en su ***Antidosis*** 87, aunque no hace referencia a la paga recibida.

ro muy menores, representaban una competencia difícil de superar y de ahí la crítica tan virulenta. Platón manifestaba su disgusto por los aranceles de los sofistas desde su lugar de ferviente defensor de la enseñanza socrática que se impartía gratuitamente; la postura de Isócrates, director de una escuela privada, parece fuera de lugar. Tal vez por eso Isócrates no enfatiza tanto en el cobro en sí por parte de los sofistas, sino en el hecho de que fuera demasiado bajo.

Otro punto para destacar es el que concierne a la metodología sofística. Nuevamente, por lo que podemos saber del método isocrático por otras de sus obras[32] y a partir de lo que señalan Marrou, Johnson, Kennedy, Poulakos, Ramírez Vidal y Papillon,[33] no resulta tan clara la diferencia entre éste y el de los sofistas. En efecto, Isócrates reconoce que su principal objetivo es integrar a sus alumnos en la vida pública a partir del manejo del *lógos*; para ello, les proporciona discursos escritos como modelos para imitar y memorizar (πονῆσαι καὶ μνημονεῦσαι: *Antidosis*, 189, 7), les exige práctica constante (ἐντριβεῖς γενέσθαι καὶ γυμνασθῆναι: 187, 7), les brinda educación sobre diferentes ramas del conocimiento (παιδευθῆναι καὶ λαβεῖν τὴν ἐπιστήμην: 187, 5), los hace sistematizar y memorizar las reglas de la retórica, todas actividades características del método sofista.[34] Sí parece haber dado importancia a las dotes naturales de sus discípulos,[35] cosa que, como vimos, es dejada de lado por los sofistas; pero más allá de eso, no parecen existir diferencias sustanciales. Por consiguiente, este argumento que critica los métodos sofísticos sólo se explica como la apelación a un estereotipo.

En este mismo sentido, resulta por demás curiosa la censura de parte de Isócrates al empleo de la palabra escrita:

> τίς γὰρ οὐκ οἶδε πλὴν τούτων ὅτι τὸ μὲν τῶν γραμμάτων ἀκινήτως ἔχει καὶ μένει κατὰ ταὐτόν, ὥστε τοῖς αὐτοῖς ἀεὶ περὶ τῶν αὐτῶν χρώμενοι διατελοῦμεν, τὸ δὲ τῶν λόγων πᾶν τοὐναντίον πέπονθεν; (12)
>
> ¿Quién no sabe, salvo ellos, que los signos gráficos son invariables y permanecen siempre igual, de forma que seguimos siempre usando los mismos para lo mismo y, en cambio, a las palabras [pronunciadas oralmente] les ocurre todo lo contrario? (12)

Tanto el debate entre oralidad y escritura como la crítica a la escritura por su falta de dinamismo (inmortalizados en *Phaidrus* 274b5-275e6) cuentan con Sócrates como principal representante y de ningún modo constituyen una preocupación en los escritos de Isócrates, de quien sabemos, además, que no pronunciaba sus discursos, sino que los publicaba siempre por escrito, como refiere él mismo en *Panathenaicus*, 200.[36] Parece, nuevamente, un argumento esgrimido *ad hoc* para enfrentar a los sofistas, no representativo de los pensamientos ni de la práctica del orador.[37]

## Acerca del *êthos* del orador

Lo dicho hasta aquí ya nos permite delinear los rasgos del *êthos*[38] que se construye en el texto. Su nota característica es la dimensión polifónica y polémica.[39] El enunciador es un hombre de letras reflexivo, observador y preocupado por la educación (y especialmente por los jóvenes, la verdad y la virtud tanto retórica como moral); pero estas preocupaciones emergen a partir de voces ajenas.[40] Ya hemos analizado los vínculos con las ideas de Platón, Jenofonte y Aristófanes, lo cual, dijimos, le facilita un acercamiento a su auditorio, dado

32. Fundamentalmente en ***Antidosis*** 148, 189-192; 194, 268. El método de enseñanza isocrático también es consignado en otras fuentes de la Antigüedad; cf. Cicerón, ***Inv.*** 2.7; ***Brut.*** 48, Quintiliano, ***Inst.*** 2.15.4; 3.4.11; 4.2.31.

33. Marrou (1948: 101), Johnson (1959: 32), Kennedy (1994: 43 ss.), Poulakos (1997: 97), Ramírez Vidal (2006: 174) y Papillon (2010, 58-74).

34. Son ampliamente conocidas las técnicas de la escuela sofística, así como los estudios acerca del tema, por lo que no creemos necesario ahondar en ello. Podemos mencionar simplemente que la mayoría de los testimonios apunta a describirla como un tipo de educación retórica basada en el estudio y puesta en práctica de reglas gramaticales y de expresión, y en la ejercitación de discursos (probablemente, con ayuda de textos escritos) con el último fin de lograr que el ciudadano sea capaz de persuadir sin importar la verdad o la ética de lo dicho. Cf. Pfeiffer (1968, capítulo 2), Guthrie (1977), ***Kerferd*** (1981), Romilly (1992), Kennedy (1999, cap. 3), McCoy (2008) y Tell (2011), entre otros.

35. Cf. por ejemplo ***Antidosis*** 185, 9-10 (αἱ δυνάμεις αὗται παραγίγνονται τοῖς καὶ τῇ φύσει), 187, 4 (πεφυκέναι καλῶς) y 189,5 (τῆς φύσεως).

36. Allí Isócrates relata cómo sus propios estudiantes lo ayudaban a corregir sus escritos.

37. Marrou (1948: 97), Cantarella (1967: 458) y Hammond-Scullard (1970: 554) nos recuerdan que Isócrates no tenía dotes físicas de orador, de allí su costumbre de publicar todo por escrito, lo que, evidentemente, no era un problema para él, como sí para Sócrates (y luego para Platón). De hecho, se sabe que a tal punto era importante el proceso de escritura para él, que dedicaba años a las correcciones, cosa que no podía hacer sin un texto escrito. Del discurso ***Aeropagiticus***, 56 se deduce que Isócrates practicaba sus discursos antes de darlos a conocer públicamente.

38. Entendido (junto con Maingueneau 2002; Amossy, 2010) como la representación de sí que construye el sujeto de la enunciación en su enunciado.

39. Authier-Revuz (1984) hablaría de "heterogeneidad mostrada", por la que queda claro que el discurso está atravesado por más voces que la del sujeto que lo enuncia.

40. Se trata del juego de la puesta en escena de diferentes voces en el texto, del que hablan Ducrot (1984, 251 ss.), Filinich (1998: 43 ss.), García Negroni-Tordesillas (2001: 174 ss.), entre otros que retoman la teoría de la polifonía de Bajtín.

que esa aproximación se produce a través de discursos conocidos. Efectivamente, Platón, Jenofonte o Aristófanes nos presentan en sus textos un reflejo de las discusiones de la época acerca de la sofística, lo que nos permite demostrar, a partir de las semejanzas con Isócrates, que el orador está interesado en inscribirse en los discursos de su tiempo. Por ello, podemos afirmar también que es un *êthos* sensible al sentido común del ciudadano, lo que confirmamos al relevar las ocurrencias de la figura del *idiótes*.[41]

> εἰ πάντες ἤθελον οἱ παιδεύειν ἐπιχειροῦντες ἀληθῆ λέγειν, καὶ μὴ μείζους ποιεῖσθαι τὰς ὑποσχέσεις ὧν ἔμελλον ἐπιτελεῖν, οὐκ ἂν κακῶς ἤκουον ὑπὸ τῶν ἰδιωτῶν˙ (1.1)
>
> Si todos los que intentan educar quisieran decir la verdad y no hicieran promesas acerca de más cosas de las que están dispuestos a cumplir, los ***ciudadanos comunes*** no los ***escucharían*** con recelo (1.1).
>
> ἐπειδὰν οὖν τῶν ἰδιωτῶν τινες, ἅπαντα ταῦτα συλλογισάμενοι, κατίδωσι τοὺς τὴν σοφίαν διδάσκοντας καὶ τὴν εὐδαιμονίαν παραδιδόντας αὐτούς τε πολλῶν δεομένους… (7.1)
>
> Cuando algunos de los ***ciudadanos comunes***, tras ***reflexionar*** sobre todas estas cosas, s***e dan cuenta*** de que los que enseñan sabiduría y transmiten felicidad están faltos ellos mismos de muchas cosas… (7.1).
>
> εἰκότως οἶμαι [ἰδιώται] καταφρονοῦσι, καὶ νομίζουσιν ἀδολεσχίαν καὶ μικρολογίαν (8)
>
> Creo que [los ciudadanos comunes] las ***desprecian*** [las prácticas de los sofistas] con razón y las consideran charlatanería[42] y tontería… (8).
>
> ὥστε χεῖρον γράφοντες τοὺς λόγους ἢ ***τῶν ἰδιωτῶν*** τινες αὐτοσχεδιάζουσιν (9.8)
>
> [los sofistas] escribiendo peores discursos que los que algunos de los ***ciudadanos comunes*** improvisarían (9.8).

Los *idiôtai* escuchan a los sofistas, reflexionan, sacan sus conclusiones y tienen una opinión acerca de ellos, mientras que Isócrates se presenta simplemente como su portavoz. Hábilmente entreteje su *êthos* con las características que atribuye a su destinatario supuesto (recordemos que no hay un destinatario explícito, pero por estas referencias podemos deducir que se dirige al ateniense medio, a quien podría interesarle la educación retórica) y lo introduce en el discurso para legitimar sus dichos. En efecto, se aferra fuertemente a la *doxa*[43] y genera empatía con sus receptores (o *simpatía*, en términos de Amossy)[44] al hacerlos protagonistas de procesos cognitivos y sentimientos compartidos (siempre contra los sofistas, por supuesto):

> ***τίς γὰρ οὐκ*** ἂν μισήσειεν ἅμα καὶ καταφρονήσειε πρῶτον μὲν τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων, οἳ προσποιοῦνται μὲν τὴν ἀλήθειαν ζητεῖν, εὐθὺς δ᾽ ἐν ἀρχῇ τῶν ἐπαγγελμάτων ψευδῆ λέγειν ἐπιχειροῦσιν; (1)
>
> Porque, ¿***quién no*** odiaría y a la vez despreciaría, en primer lugar, a los que pasan el tiempo en discusiones y fingen buscar la verdad, pero ni bien comienzan a hacer lo que proclamaron, intentan mentir? (1)
>
> ***ἅπασιν εἶναι φανερὸν*** ὅτι τὰ μέλλοντα προγιγνώσκειν οὐ τῆς ἡμετέρας φύσεώς ἐστιν.

41. Recordemos que el primer sentido del término ἰδιώτης (derivado de *ídios*, 'particular', 'propio') es el de 'ciudadano particular', opuesto al ciudadano dedicado a la política. Por extensión, pasa a significar 'hombre común', 'inexperto', 'lego'. En este texto Isócrates parece estar jugando con todos estos sentidos. Cf. Chantraine (2007: *s. v.* ἴδιος).

42. El término "charlatanería" (ἀδολεσχία) era empleado frecuentemente en el habla cotidiana para designar de modo despectivo la actividad de filósofos y retóricos (cf. Aristófanes, *Nubes* 1480, Platón, *Theaetetus* 195b-c, *Politicus* 299b, *Respublica* 489a). Cf. Liddell-Scott (1940: *s. v.* ἀδολεσχία).

43. Nada le impide a Isócrates moverse en el terreno de la "opinión" y de la "apariencia" (tales son los sentidos de δόξα en la Atenas clásica –cf. Liddell-Scott: 1940, *s. v.* δόξα), cuando en otros pasajes señalaba la deshonestidad de los sofistas por el mismo motivo; en tanto que la δόξα se opone siempre a la verdad, se trata de una nueva incongruencia. Sobre este tema cf. Platón *Theaetetus* 161e, *Respublica* 534c.

44. Amossy (2008).

> *Es claro para todos* que conocer de antemano el porvenir no es propio de nuestra naturaleza. (2)
>
> μᾶλλον ***ὁμονοοῦντας*** καὶ πλείω ***κατορθοῦντας*** τοὺς ταῖς ***δόξαις*** χρωμένους ἢ τοὺς τὴν ἐπιστήμην ἔχειν ἐπαγγελλομένους (8).
>
> Los que ***utilizan el sentido común*** coinciden más entre ellos y piensan más rectamente que los que proclaman tener ciencia (8)
>
> ***τίς γὰρ οὐκ οἶδε*** πλὴν τούτων ὅτι τὸ μὲν τῶν γραμμάτων ἀκινήτως ἔχει καὶ μένει κατὰ ταὐτόν (12).
>
> Porque, ¿***quién no sabe***, salvo estos, que los signos escritos son invariables y permanecen siempre idénticos? (12)
>
> ἡγοῦμαι ***πάντας ἂν μοι τοὺς εὖ φρονοῦντας συνειπεῖν*** ὅτι πολλοὶ μὲν τῶν φιλοσοφησάντων ἰδιῶται διετέλεσαν ὄντες, ἄλλοι δέ τινες οὐδενὶ πώποτε συγγενόμενοι τῶν σοφιστῶν καὶ λέγειν καὶ πολιτεύεσθαι δεινοὶ γεγόνασιν. (14)
>
> Creo que ***todos los que piensan correctamente dirán conmigo*** que muchos de los ciudadanos comunes que se dedicaron a la filosofía terminaron siendo simples aficionados, mientras que otros, sin tener nunca trato con los sofistas, han llegado a ser expertos en la oratoria y en la política. (14)

Generalizando de esta forma y apelando a la autoridad[45] de ese grupo de "todos" que son también "los bienpensantes", se acerca al ciudadano promedio (el *idiótes*), con el que construye un mundo ético en común, pues piensan en conjunto y sienten lo mismo.[46]

## Conclusiones: la propuesta educativa de Isócrates

Isócrates critica a los sofistas tomando un discurso estereotipado acerca de ellos, que pudimos reconstruir a partir de testimonios de sus contemporáneos. A tal punto utiliza esa imagen corriente, que, en algunos casos, se vale de opiniones que ni siquiera coinciden con las que él mismo ha expresado en otros discursos, pues su prioridad es inscribirse en la misma línea de pensamiento del ciudadano común, que conocía probablemente esos estereotipos y no necesariamente el corpus isocrático. Sus ideas acerca de la enseñanza se configuran, entonces, a partir de un entrecruzamiento[47] entre una polémica contra los sofistas existente en su medio cultural y su pretensión de afinidad con aquellos ciudadanos a los que busca convencer de que asistan a sus clases de oratoria, no a las de los sofistas. Concluimos, pues, que el *Discurso contra los sofistas* no busca necesariamente ser la plasmación (o la continuación) de las reflexiones del autor acerca de la educación oratoria (tal como las conocemos en otras de sus obras); nos inclinamos a pensar, en cambio, que este discurso se erige como un tipo particular de "publicidad" del método de enseñanza isocrático, en la medida en que el orador entiende que, al hacer explícita su oposición respecto de aquellos que, de acuerdo con las opiniones que circulan, perjudican al ciudadano, logrará captar adeptos para su escuela de retórica.

*Recibido: 12 de agosto de 2012. Aceptado: 1 de octubre de 2012.*

45. Ducrot (1984: 140).

46. Cf. Amossy (2008: 123). Como estrategia orientada hacia esto mismo, Isócrates recurre también a una gran cantidad de supuestos (Maingueneau, 2009: 151-2), introducidos generalmente por formas impersonales: προσήκει "conviene" (6); ἄξιον ἐστι, "es justo" (9); δεῖ, "es preciso" (14); χρὴ, "es necesario" (17), etc. Esas formas impersonales y de pretendida neutralidad también hablan del *êthos* construido por Isócrates; cf. lo dicho por Amossy (2010: 110-122) acerca del borramiento de la primera personal.

47. Donde queda claro cómo se lleva a cabo la ***negociación de la identidad*** de la que habla Amossy (2010: 104), que se construye en la relación ***yo-tú***.

# Bibliografía


- Amossy, R. (2008). "Dimension rationnelle et dimension affective de l'ethos". En *Émotions et discours*. Rennes: PUR, 113-126.
- Amossy, R. (2010). *La présentation de soi*. Paris: Presses universitaires de France.
- Authier-Revuz, J. (1984). *"Hétérogénéité(s) énonciative(s)"*, *Langages* 73, 98-111.
- Benveniste, E. (1958). *Problemas de lingüística general I*. México: Siglo XXI, 1985.
- Benveniste, E. (1970). *Problemas de lingüística general II*. México: Siglo XXI, 1983.
- Brun, J. (1995). *Sócrates*. México: Conaculta.
- Burnet, J. (1900-1902). *Platonis opera*, vols. 1-4. Oxford: Clarendon.
- Chantraine, P. (2007). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- de Romilly, J. (1992). *The Great Sophists in Periclean Athens*. Translated by Janet Lloyd. Oxford: Clarendon.
- Dover, K. J. (1968). *Aristophanes. Clouds*. Oxford: Clarendon.
- Ducrot, O. (1984). *El decir y lo dicho*. Buenos Aires: Hachette.
- Filinich, M. I. (1998). *Enunciación*. Buenos Aires: Eudeba.
- García Negroni, M. M.; Tordesillas Colado, M. (2001). *La enunciación de la lengua*. Madrid: Gredos.
- Guthrie, W. K. C. (1977). *A History of Greek Philosophy. The Sophists*. (Vol. 3 Part 1). Cambridge: Londres-New York: Cambridge University Press.
- Hammond, N. G. L.; Scullard, H. H. (1970). *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Clarendon.
- Jaeger, W. (1995). "La retórica de Isócrates y su ideal de cultura". En *Paideía: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 830-856.
- Johnson, R. (1959). "Isocrates' Methods of Teaching", *AJPH* 80.1, 25-36.
- Kennedy, G. A (1999). *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition Form Ancient to Modern Times*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 29-47.
- Kennedy, G. A. (1994). *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Kerbrat-Orecchioni, C. (1986). *La enunciación de la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires: Hachette.
- Kerferd, G. B. (1981). *The Sophistic Movement*, Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Liddell, H. G.; Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon.
- Lizárraga, F. (2007). "Esferas del engaño en la República de Platón". En Rossi, M. A., *Ecos del pensamiento político clásico*. Buenos Aires: Prometeo, 47-61
- Maingueneau, D. (2002). "Problèmes d'ethos", *Pratiques* 113/114, 55-67.
- Maingueneau, D. (2003). "¿'Situación de enunciación' o 'situación de comunicación'?", *Discurso.org* año 2, Nº 5.

- Maingueneau, D. (2009). *Análisis de textos de comunicación*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Marchant, E. C. (1969-71). *Xenophontis opera omnia*, vol. 2-5. Oxford: Clarendon.
- Marcos de Pinotti, G. (2008). "Gorgias y Platón sobre *lógos*, persuasión y engaño", *Hypnos* 14 (20), 1º sem. 2008. São Paulo, 44-60.
- Marrou, H. I. (1948). *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris: Seuil. Trad. castellana de N. M. Spinelli. Buenos Aires, 1976, 55-110.
- Mathieu, G.; Brémond, É. (1928-1963). *Isocrate. Discours, vols. 1-3,* Paris: Belles Lettres.
- McCoy, M. (2008). *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Moeschler, J.; Reboul, A. (1999). *Diccionario enciclopédico de pragmática*. Madrid: Arrecife Producciones.
- Navarre, O. (1900). *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*. Paris: Hachette, 177-207.
- Papillon, T. (2010). "Isocrates". En Worthington, I., *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Oxford Wiley-Blackwell, 58-74.
- Papillon, T. L. (2004). *Isocrates II*. Austin: University of Texas Press.
- Pfeiffer, R. (1968). *History of classical scholarship. From the beginnings to the end of the Hellenistic age*. Oxford: Clarendon. Repr. 1978. Deutsche Übersetzung: *Geschichte der klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, München 1970, 2., durchges. Aufl. 1978.
- Poulakos, T (1997). *Speaking for the polis: Isocrates' rhetorical education*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Poulakos, T.; Depew, D. J. (2004). *Isocrates and civic education*. Austin: University of Texas Press.
- Ramírez Vidal, G. (2006). "Notas sobre la retórica de Isócrates", *Nova Tellus* 24.1, 157-178.
- Strauss, L. (1966). *Socrates and Aristophanes*. New York: Basic Books.
- Tell. H. (2011). *Plato's Counterfeit Sophists*. Washington, D. C.: Center of Hellenic Studies.
- Too, Y. L. (1992). *The Rhetoric of identity in Isocrates: text, power, pedagogy*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Will, É. (1997). *El mundo griego y el Oriente* (Tomo I: el siglo V). Madrid: Akal.
- Wilson, E. (2002). *La muerte de Sócrates. Héroe, villano, charlatán, santo*. Barcelona: Intervención Cultural.